

*Interpretación y políticas de la borrosidad*¹

Óscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN
(Universidad de Alcalá)

Resumen: La idea de que la realidad, en múltiples de sus estratos, es un puro campo sobre el que recaen diversas interpretaciones plantea de inmediato la pregunta acerca de cuántas estrategias interpretativas generales son posibles respecto de la realidad y si estas estrategias, a las que denomino “políticas de la borrosidad”, se aplican de una forma selectiva según los ámbitos de objetos de los que estemos hablando.

Abstract: The idea according to which reality, in its various layers, is the domain upon which different interpretations fall poses the question about how many general interpretative strategies of reality are possible. It also rises the problem about whether these strategies, to which I refer as “policies of fussiness”, are applied in a selective way depending upon the realm of objects which we are interested in.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la ayuda proporcionada por una beca postdoctoral de la Fundación Caja Madrid y se inscribe asimismo dentro del proyecto de investigación de la DGICYT nº PB 98-0828.

1. Un caso paradigmático

El análisis de la percepción sensible es uno de los núcleos principales de discusión gracias al cual las diversas corrientes epistemológicas ponen a punto sus respectivos arsenales de conceptos con el fin de dotar de plausibilidad a sus posiciones teóricas últimas. No es mi intención perseguir aquí los variados desencuentros que las teorías del conocimiento contemporáneas han protagonizado cuando han tratado el problema de la percepción. Lo que me propongo es, más bien, intentar identificar algunos elementos constitutivos que es preciso distinguir en la percepción de figuras que tienen interpretaciones ambiguas respecto de lo que representan. La finalidad que persigo haciendo esto es aislar un concepto paradigmático de interpretación que opera implícitamente en una parte importante de la teoría del conocimiento y ver en qué sentido este concepto puede ser explotado para comprender qué ha sucedido y qué está sucediendo en diversos ámbitos de la filosofía y de la cultura, especialmente en la ciencia natural y en la ética.

Imaginemos a una persona de nuestro entorno cultural que mira por primera vez al conocido dibujo que puede ser igualmente interpretado como una mujer joven y elegante envuelta en pieles o como una anciana con una gran nariz ganchuda. En estas condiciones relativamente ambiguas el sujeto suele reconocer al principio o bien sólo a la vieja o bien sólo a la mujer joven, pero no a las dos. Supongamos que en la primera ojeada identifica claramente a la mujer joven. La pregunta es: ¿cómo es posible estar delante de un dibujo que representa también a una vieja y no verlo como un dibujo que representa a una vieja?

Si ante nuestra insistencia (¿no ves a la anciana?) el sujeto sigue sin reconocer esta figura, como muchas veces es el caso, se puede lograr que vea a la vieja por el simple procedimiento de ir indicándole dónde se encontrarían en el dibujo distintas partes de su fisonomía. Si se le señala sobre el papel dónde está la nariz, dónde la boca, dónde la barbilla, dónde el pelo, etcétera, será quizás capaz de advertir de pronto que el dibujo representa efectivamente también a una anciana. Para dar cuenta de este reconocimiento súbito podemos pensar en los nuevos datos con los que se va dotando al sujeto cuando se le indica dónde se localizan las distintas partes del rostro de la vieja como si se trataran de creencias acerca de la forma de cierta nariz y de su posición en el dibujo, acerca de la forma de

cierta barbilla y de su posición en el dibujo, etc. Llamaré al conjunto de estas creencias “el transfondo cognitivo” del sujeto (*cognitive background*), o parte de él, tal y como es uso canónico hacer. Lo que el sujeto ha hecho ha sido transitar de un estado cognitivo a otro y ha sido este tránsito el que le ha permitido reconocer en el dibujo dos figuras diferentes.

Por consiguiente y según este ejemplo, una condición necesaria para estar delante de un dibujo que representa también a una vieja y poder verlo como un dibujo que representa a una vieja, es que el sujeto tenga alojadas en su transfondo cognitivo cierto número de creencias, relacionadas de una manera holista. Este transfondo cognitivo debe mediar de una manera esencial y compleja el proceso gracias al cual el sujeto reconocerá a la vieja. Dicho de otra manera, el transfondo cognitivo es una de las causas que intervienen para que pueda suceder este reconocimiento. Una vez en posesión de este transfondo cognitivo el sujeto podrá ponerlo en juego, en conexión con el que ya tenía previamente, para cambiar a voluntad su identificación alternativa de la mujer joven y de la vieja. Como diré, tomando en préstamo una expresión de Heidegger, el transfondo cognitivo determina la dirección de acceso al sentido del dibujo.²

En relación con este ejemplo, es fundamental darse cuenta además de que la nueva posibilidad interpretativa que ha encontrado el sujeto respecto del dibujo se ha producido por la intervención o acción de un factor externo a él. El caso del dibujo ambiguo muestra que ni el dibujo ni el sujeto en el estado previo a su adquisición de una nueva dirección de acceso al sentido del dibujo, son capaces de generar por sí mismos una significatividad plena, al menos en determinadas circunstancias. Por una parte, el origen del transfondo cognitivo con el que está dotado finalmente el sujeto no ha podido ser únicamente la figura dibujada ya que ésta no impone una dirección concreta y unívoca en la formación de creencias acerca de lo que ella contiene. En cierta medida, es este hecho el que impedía que el sujeto viera a la anciana dibujada. Por otra parte, tampoco el sujeto tenía recursos para generar una dirección de acceso nueva, por ejemplo, deduciendo nuevas creencias a partir de las que ya tenía. Ciertamente, puede pasar un tiempo indefinido frente al dibujo sin ser

² Martin Heidegger, 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. En Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59. Frankfurt am Main. Vittorio Klosterman.

capaz de reconocer en él a la anciana. Por tanto, la nueva dirección de acceso debe provenir de fuera. En este caso, el agente externo ha sido una persona con un transfondo cognitivo distinto al del sujeto originario que le ha hecho ver lo que estaba allí representado y le ha hecho percatarse de que el dibujo realmente contenía direcciones interpretativas que antes no era capaz de reconocer.

Gracias a esta segunda persona, el sujeto no sólo está dotado ahora de un transfondo cognitivo nuevo, sino que también cuenta con un “método de proyección” de ese transfondo, es decir, con una manera determinada de aplicar a ciertas zonas del dibujo las creencias que ha adquirido. Se podría decir incluso que la adquisición de las nuevas creencias es imposible sin la adquisición concomitante de la forma en que deben ser proyectadas sobre el dibujo. Las nuevas creencias incluyen el método de su proyección. Con todo, no por ir indicando cuidadosamente rasgos fisionómicos sobre el dibujo se consigue siempre que el sujeto reconozca mecánicamente la otra figura representada. Muchas veces no es capaz de acceder fácilmente al nuevo sentido del dibujo. Cuando nos encontramos ante esta situación, realmente sorprendente, lo único que podemos hacer es repetir con más cuidado todo el proceso y tratar de incluir nuevos detalles en la explicación hasta conseguir el efecto deseado. Normalmente, este efecto surgirá tarde o temprano, aunque sea imprevisible saber cuándo exactamente. En cualquier caso, es importante darse cuenta de que toda esta actividad se lleva a cabo con un sujeto que ya veía una figura en el dibujo y que tenía esta capacidad. No se crea la capacidad de interpretación, sino una interpretación distinta, un acto interpretativo con un contenido nuevo. Hay, por decirlo así, una precomprensión específica del dibujo (como una joven), y un intento de hacerla desaparecer o de ponerla entre paréntesis con el fin de dar entrada a otra comprensión diferente que cohabitará con la anterior. Al final del proceso habrá, por tanto, una cohabitación de interpretaciones, de direcciones de acceso, que estaban possibilitadas desde un comienzo por la ambigüedad figurativa del dibujo, por la multiplicidad de direcciones interpretativas, en este caso limitadas, que “emanan” de él. Por tanto, el transfondo cognitivo se proyecta sobre ciertos rasgos del dibujo –rasgos espaciales y de color– que el sujeto está en condiciones de ver. En el dibujo mismo debe estar contenida ya de alguna manera la posibilidad objetiva de que el sujeto lo vea como representando a una vieja. Si esta posibilidad fuera nula, el transfondo cognitivo no podría colaborar

para ver el dibujo como representando también a una vieja. No conozco a nadie que haya sido capaz de ver en ese dibujo una locomotora del siglo XIX con trece vagones. Esa posibilidad no está objetivamente en el dibujo. Hay, como ya he sugerido, direcciones interpretativas objetivas que parecen proceder de la figura.

Aunque con estas aclaraciones se haya podido arrojar alguna luz sobre las condiciones que permiten a un sujeto ver algo como siendo algo —en general un X como siendo Y—, no son en absoluto suficientes. En el caso de la percepción de las figuras sensibles hay que incluir dos factores más. En primer lugar, el sujeto debe estar en condiciones de ver el dibujo. Si el sistema visual de la persona que dirige sus ojos al dibujo funcionara especialmente mal, si fuera muy miope y no llevara gafas, por ejemplo, entonces no podría reconocer a la vieja y, evidentemente, tampoco a la joven cualquiera que sea su transfondo cognitivo. Que el sujeto humano vea el dibujo como representando a una vieja depende empíricamente del funcionamiento relativamente bueno de su sistema visual. En segundo lugar, el sujeto debe estar frente al dibujo en ciertas condiciones ambientales. El dibujo debe estar bien iluminado, no debe haber ninguna pared opaca que impida su visión, etcétera. Es un hecho que si no se dieran estas condiciones empíricas adecuadas, entonces el sujeto no podría ver el dibujo como un X que representa Y por mucho que se den las otras condiciones mencionadas. En otras palabras, parece que debe haber una cadena causal, no interrumpida irremediabilmente, entre la presencia del dibujo y la experiencia visual del sujeto.

En resumen, todas estas condiciones, concebidas como factores causales, son necesarias para que una persona vea el dibujo como representando también a una vieja: 1) una dirección de acceso al sentido del dibujo, es decir, un transfondo cognitivo suficientemente rico y organizado que incluya el método de su proyección, 2) un elemento externo al sujeto (otra persona) que contribuya a generar esa dirección de acceso, 3) la posibilidad objetiva de que el dibujo represente a una vieja, es decir, ciertas direcciones interpretativas objetivas que estén contenidas en el dibujo, 4) la posibilidad subjetiva/fisiológica de que el sujeto vea el dibujo con cierta nitidez y 5) ciertas condiciones ambientales adecuadas.

A veces tenemos la tentación de representarnos todas estas condiciones que intervienen en el proceso de reconocimiento e interpretación de una figura como si lo que intentáramos hacer fuera crear en el sujeto la

capacidad de “ver”, de interpretar, cuando en realidad se trata, más bien, de la construcción de una nueva senda por la que pueda transitar su mirada. Como he sugerido antes no es que se cree desde cero la facultad de interpretación. Por el contrario, lo que pretendemos lograr es que el sujeto genere con esta capacidad actos interpretativos y direcciones de acceso significativas a un sentido de la figura que le había pasado desapercibido con anterioridad. Al sujeto se le va dotando progresivamente de los elementos que posibilitarán el reconocimiento de la figura correspondiente. No es de extrañar que Kuhn, en su *Posdata de 1969 a La estructura de las revoluciones científicas*, comparase la conversión en que consiste el proceso revolucionario del cambio de paradigma con un cambio de *Gestalt* como el que se produce en el ejemplo que he tomado como base. Los científicos, en el nuevo paradigma, viven y ven un mundo científico distinto.

2. Interpretación y borrosidad

En el ejemplo al que he acudido para iniciar estas reflexiones no hay facilidades para que se dé un enriquecimiento progresivo de la experiencia y, por tanto, una apertura ilimitada a nuevas interpretaciones de la figura. Las interpretaciones parecen estar clausuradas, algo que, sin embargo, no sucede, por ejemplo, con la interpretación de textos a lo largo del tiempo. Para comprender con otro modelo simple qué condiciones se necesitan para que se produzca una expansión de direcciones de acceso al sentido de una figura, es decir, para que un dibujo admita no sólo dos, sino una multiplicidad creciente de significados, podemos servirnos de las conclusiones a que habíamos llegado. En virtud de los factores causales que intervienen para ocasionar una nueva comprensión del significado de una figura basta, desde un punto de vista lógico, con alterar uno o varios de estos elementos para producir el efecto deseado. Con todo, no se pueden alterar unos y otros de una forma absolutamente independiente, como muestra el hecho de que nadie en sus cabales puede reconocer en el dibujo de la joven/vieja un tren del siglo XIX. A pesar del abanico de opciones con que contamos, me centraré en una única posibilidad, quizás la fundamental. Para que se den más y más posibilidades interpretativas respecto de un dibujo, más direcciones de acceso a posibles sentidos, se

necesita que ese dibujo esté progresivamente más y más desestructurado figurativamente, objetivamente, es decir, que admita un número creciente de direcciones interpretativas que, correlativamente, fundamenten múltiples direcciones de acceso a su sentido.

Podemos ejemplificar esta alternativa con un caso de psicología de la percepción que se adentra ya en el ámbito del psicoanálisis y de la psicología profunda. Las interpretaciones que un sujeto da a las manchas del test proyectivo de Rorschach sirven para evaluar la personalidad del sujeto, es decir, su transfondo de creencias y deseos, y no para saber cómo es el mundo, es decir, cómo es el dibujo, porque se supone que las manchas de tinta, en su absoluta desestructuración figurativa, tienen la posibilidad objetiva de representar casi cualquier cosa. Por tanto, todo lo que el sujeto ve como existente ahí es una proyección de su transfondo cognitivo, consciente o inconsciente, y no algo impuesto en mayor o menor medida por la mancha de tinta misma, es decir, por un repertorio restringido de direcciones interpretativas objetivas que ella albergaría. De hecho, la figura no contiene o impone ninguna dirección interpretativa en el caso máximo de desestructuración figurativa. Es esta circunstancia la que permite al psicólogo adentrarse en la profundidad oculta del sujeto. Lo que dice el sujeto que ve en el dibujo habla del sujeto y no del dibujo. Algo parecido sucede con el idealismo transcendental kantiano. Cuando creemos hablar significativamente del mundo, hablamos sobre todo de nosotros, del sujeto, hasta tal punto que nunca podemos acceder al significado de la cosa en sí. De hecho, para el idealismo kantiano la cosa en sí es una X que no contiene ni impone ninguna dirección interpretativa. Es simplemente un material desestructurado que espera recibir del sujeto un mínimo de significatividad, como si fuera una gran mancha de tinta. El sujeto debe crear ahora la dirección de acceso a esta significatividad. Pero cuando hace tal cosa gracias a las categorías puras y a las leyes puras de la naturaleza, entonces esa significatividad no pertenece ya a la cosa en sí, sino al fenómeno, es decir, a un producto híbrido gracias al cual se ha conseguido reducir el nivel de desestructuración que presenta originariamente la cosa en sí.

Si volvemos ahora al análisis de nuestro ejemplo, tenemos que decir que el psicólogo no se queda atrapado en el sujeto cuando éste proporciona una interpretación de la mancha de tinta. Por el contrario, sale fuera de él y lo considera como un signo. Para obrar esta conversión, el psicólogo

considerará las proyecciones del sujeto sobre el dibujo como superficial e inmediatamente generadas por este último, pero profunda y mediatamente originadas por un factor extrínseco al propio sujeto. Alguien o algo ha puesto en él la posibilidad interpretativa y proyectiva que ha manifestado (el contacto con sus padres, los valores e imágenes de la iglesia a la que pertenece, la publicidad, etc.). Por tanto, lo interesante en el caso del test de Rorschach es que la especie de milagro que se produce cuando el sujeto estructura interpretativamente una simple mancha de tinta —cuando le da significado—, se debe a que esa estructuración o significatividad proviene de un ámbito distinto de aquel que queda interpretado (el dibujo, la mancha) y que este otro ámbito no puede ser el propio sujeto. Es, precisamente, en la influencia de este otro territorio sobre la formación de las creencias y deseos del sujeto en lo que está interesado principalmente el psicólogo para poder ayudarle. Ésta es, desde luego, una estrategia antigua y venerable que conocemos desde Platón y las escuelas helenísticas, sobre todo epicúreas y estoicas, y que se despliega hasta Lacan. El sujeto manifiesta deseos y creencias que un análisis adecuado revela como originadas por lo que no es enteramente el sujeto. El deseo, como decía Lacan, es el deseo del Otro.

Lo que posibilita este otro ámbito distinto del sujeto pero “hecho sujeto” es un descenso en el nivel o escala de borrosidad de la figura originaria. Cuando el sujeto dice lo que ve en la mancha de tinta es porque ésta ya no se le aparece de una forma tan amorfa o asignificativa como antes. Es más, ahora puede mirarla otra vez y ver lo mismo que vio hace un momento (un capuchino, un avión a reacción, dos oseznos, etc.), como cuando miramos a una nube y reconocemos en ella una figura durante cierto tiempo. Pero cuando hacemos esto ya no hablamos propiamente de la mancha de tinta en tanto que tal mancha (de la nube como tal nube), sino de un preparado fantasmagórico que hemos logrado obtener y que se “superpone” a la mancha (a la nube) dotándola de un sentido.

Antes de seguir adelante, no puedo evitar introducir de nuevo una comparación con el idealismo transcendental. El fenómeno que, como dijimos, también representa un descenso considerable en el nivel de borrosidad que presenta la cosa en sí, sólo es posible gracias a la mediación significativa del sujeto. Pero este sujeto es el sujeto transcendental que representa un ámbito generador de significados en cada uno de nosotros, sujetos empíricos. El filósofo está esencialmente interesado en reve-

lar la existencia de este ámbito primigenio de emanación de significados y en mostrar sus relaciones con el sujeto empírico. Para hacer esto, el filósofo, al igual que sucedía con el psicólogo, tomará al sujeto empírico, que es él mismo y todos nosotros, como signo. Las categorías del entendimiento parecen superficial e inmediatamente generadas por los sujetos empíricos en el transcurso de su vida fáctica, pero profunda y mediatamente están originadas por un factor extrínseco al propio sujeto empírico, esto es, por el sujeto transcendental.

La moraleja obvia de todas estas reflexiones parece ser ésta: cuanta más desestructuración figurativa o, como diré para abreviar, cuanta más borrosidad o ambigüedad, más amplitud de direcciones interpretativas objetivas puede albergar la figura y, por consiguiente, más posibilidades de generación y de proyección de fondos cognitivos/desiderativos, es decir, de direcciones de acceso al significado de la figura. Por tanto, cuanta más borrosidad, menos posibilidades hay de que la multiplicidad de interpretaciones generadas provenga únicamente de la figura interpretada. Además, según el modelo del test de Rorschach, a medida que esto sucede se dan también más posibilidades de que esas direcciones de acceso se hayan generado por la intervención de factores extrínsecos al sujeto que las expresa y que se han hecho carne en él.

Los problemas más difíciles desde un punto de vista filosófico surgen, hablando formalmente, cuando la figura no está, o se supone que no está, ni completamente desestructurada como sucedía con la manchas de tinta o con la cosa en sí, ni reducida a un número mínimo de interpretaciones como sucedía en el caso del dibujo de la mujer joven/vieja. En estos casos hay que decidir tácticamente –y de aquí procede la dificultad– si la interpretación está realmente apoyada por la figura, es decir, si está sobre todo motivada por una de sus posibles direcciones interpretativas objetivas o si, en cambio, la dirección de acceso que tenemos al sentido de la figura procede ante todo de un tercer ámbito distinto de nosotros mismos, o si, finalmente, la interpretación hay que repartirla en porcentajes relativos a las direcciones interpretativas de la figura y a las direcciones de acceso que se han ido generando en nosotros. Para universalizar estos problemas y no reducirlos a la consideración de objetos sensibles como hasta ahora, hablaré de “figura” para designar cualquier realidad o ámbito de la realidad del que se dice significativamente algo. Respecto de las figuras así

concebidas tendremos que determinar, por tanto, cómo vamos a solucionar las preguntas planteadas.

Para decidir estas cuestiones aplicaremos una u otra política de la borrosidad. Las políticas de la borrosidad son las formas que tenemos para decidir cuándo, por qué y en qué medida la multiplicación fáctica de las interpretaciones se debe de una forma justificada a una creciente desestructuración figurativa real o si, por el contrario, se debe a los trasfondos cognitivos cuyo origen reside fuera de ellos mismos en un tercer ámbito de sentido. Con el fin de facilitar la terminología, llamaré a este tercer ámbito “prejuicio”, “símbolo” o “tradición” y entenderé por tal los ámbitos de sentido que operan en las políticas de la borrosidad para decidir o “empujar” al sujeto o a los grupos humanos a decantarse por un determinado trato con la borrosidad y la multiplicación de interpretaciones. Estos ámbitos de sentido, a menudo no formulados explícitamente, son ajenos o extrínsecos a aquel del que se habla explícitamente. Estos ámbitos simbólicos pueden ser múltiples.

3. Políticas de la borrosidad

Los tres tipos básicos de políticas de la borrosidad que se pueden detectar son el dogmatismo, el relativismo y el modelo de Parménides. El dogmatismo, formalmente considerado, consiste en asignar un grado mínimo de direcciones de acceso a una figura cuyo nivel de borrosidad admite legítimamente un grado más elevado de tales direcciones o, al contrario, otorgar un grado mayor de direcciones de acceso a una figura cuyo grado de borrosidad admite legítimamente un grado menor de tales direcciones. Si la figura admite legítimamente más direcciones de acceso que las que considera el dogmático es porque, se supone, la figura alberga un número superior de direcciones interpretativas objetivas que las que cabría deducir a partir de las direcciones de acceso que el dogmático admite como válidas. Ahora bien, ser capaces de reconocer que se está aplicando esta política de la borrosidad y, por tanto, ser críticos del dogmatismo, descansa en una cláusula condicional. Si la realidad, la figura, de la que se está hablando está efectivamente desestructurada en una medida mayor de lo que un individuo o un grupo considera, entonces tiene razón el crítico del dogmatismo. Cuando esto sucede, es muy posible que la

dirección de acceso que el dogmático reconoce proceda de un ámbito de prejuicio o simbólico distinto de aquel sobre el que está dogmatizando. No ser dogmático consiste en no cerrar las posibilidades interpretativas a algo que de por sí las admite porque es suficientemente borroso como para fundamentarlas.

En el extremo contrario al dogmatismo se encuentra el relativismo. Desde un punto de vista formal, esta política de la borrosidad consiste en aceptar que una figura contiene tantas direcciones objetivas interpretativas como supuestas direcciones de acceso encontramos dadas de una manera fáctica. Si reconocemos un número x de direcciones de acceso, es porque la figura soporta ese mismo número de direcciones interpretativas. Para el relativista, hay una correspondencia biunívoca entre ambas direcciones. Pero resulta que una figura albergará un número creciente de direcciones interpretativas cuanta más borrosidad presente, según se ha puesto de manifiesto en las consideraciones de los párrafos previos. Entonces, para un gran número de casos, el relativista considerará que hay más o menos borrosidad porque hay una mayor o menor multiplicación de interpretaciones. El problema del relativismo ha sido siempre responder a una cuestión normativa: ¿por qué debemos aceptar sin más que todas las supuestas direcciones de acceso que encontramos al sentido de la figura están justificadas y que, por tanto, el aumento en el número de estas direcciones corre paralelo a un aumento de ambigüedad por el lado de la figura?

Si aceptamos que tienen sentido, este tipo de preguntas normativas nos pone en la pista para reconocer que la multiplicación fáctica de interpretaciones puede fundamentarse en la mayor o menor borrosidad de la figura. Sin embargo, no necesariamente tenemos por qué aceptar que un aumento en el número de interpretaciones corre paralelo a, y se fundamenta en un aumento proporcional de borrosidad figurativa. Aceptar semejante fundamentación implica haber adoptado ya una política determinada de la borrosidad, precisamente la que practica el relativismo. Así, sucede que abrazar el relativismo supone, en muchas ocasiones, negar la pertinencia de la cuestión normativa planteada, tal y como hicieron, por ejemplo, los sofistas. Para ellos, al menos en la versión platónica que tenemos de su filosofía, habría tantas maneras legítimas de entender la justicia como constituciones existentes. Preguntarse por la justicia en sí al margen de las constituciones dadas históricamente en las que se encarnan

diversas ideas de justicia, no tiene ningún sentido. El concepto de justicia es, ante todo, un concepto totalmente borroso para ellos. Y, desde luego, negar esta borrosidad nos acercaría peligrosamente al dogmatismo.

Además, desde el punto de vista del relativismo, los individuos y los grupos humanos abrazarán o darán cuerpo a esta o aquella interpretación en función de una tradición o prejuicio gracias a la cual puedan, en cierto sentido, reducir al ambigüedad y, por tanto, hacer tratable y vivible una figura que se muestra inhóspita y desestructurada. Ésta es una conclusión a la que llegamos en virtud de los resultados precedentes. Los sujetos no están realmente en condiciones de poner en tela de juicio sus tradiciones o prejuicios, al menos en principio, pues son esas tradiciones y prejuicios los que les han permitido elevarse hasta el cielo inteligible que supone haber convertido un figura altamente borrosa pero necesaria, como la de justicia, en un producto tratable y significativo para sus vidas. Abrazar una tradición distinta o criticar la propia podría, ciertamente, proporcionar una nueva dirección de acceso a un sentido distinto de la figura en cuestión. Para el relativista, semejante maniobra, sin embargo, resultaría estéril si con ella se pretendiera haber dado un paso más en el camino hacia la verdadera interpretación de la figura, hacia su esencia. No es de extrañar que históricamente el relativismo y el antiesencialismo hayan hecho buenas migas. Una figura de borrosidad máxima o muy elevada se caracteriza por no tener esencia, es decir, por carecer de una dirección exclusiva, o unas pocas restringidas, de interpretación objetiva.

Es por este motivo por el que sólo cabe hablar de parecer, y no de ser, precisamente allí donde se ha creído que hay borrosidad en la figura. Donde reina la ambigüedad, impera el parecer y no el ser. Consecuentemente, donde más parecer exista tanta más posibilidad encontraremos de que la formación en grupos e individuos de ese parecer, de esa interpretación, esté mediada por símbolos y prejuicios.

El ser, tradicionalmente, tenía la característica de no admitir en su entorno ninguna injerencia simbólica. Bastaba con que el sujeto se libe-
ra, como decía Bacon, de los ídolos para reconocer que el ser sólo admite una dirección de acceso porque de él sólo emana una dirección objetiva interpretativa. La multiplicidad sólo es parecer. En este sentido es interesante reparar en que en el poema de Parménides se habla de un *μόνος μῦθος*. El contexto de esta expresión es el fragmento 8 (Simplicio, Física 145, 1) donde se dice: *μόνος δ' ὅτι μῦθος ὁδοὸν λείπεται ὥς ἴστιν*.

Siempre se ha traducido $\mu\theta\theta\omicron\sigma$ por discurso, de forma que el fragmento se interpreta en el sentido de que “un solo discurso queda como vía: es”. Según esta lectura y en la terminología que estoy usando, Parménides habría enfatizado el hecho de que sólo hay una dirección de acceso a la verdad. Sin embargo, $\mu\theta\theta\omicron\sigma$ significa también el asunto del que se habla. Si nos atuviéramos a este otro sentido, Parménides habría querido decir más bien que en el ser sólo hay, y de él sólo procede, una única dirección interpretativa objetiva posible. Si explotamos estos dos sentidos del término, la propia borrosidad del concepto de mito nos invita a interpretar el fragmento de Parménides como una fusión de las dos direcciones señaladas: una única dirección de acceso para lo que sólo tiene una única dirección interpretativa es la única vía del ser. La pluralidad de opiniones, de supuestas direcciones de acceso a un contenido o figura, nunca fue para la tradición parmenídea fundamento suficiente para inferir la existencia real de una multiplicidad de direcciones interpretativas objetivas del lado de la figura. Por eso se necesita normatividad. La de Parménides ha sido, sin duda, una de las políticas de la borrosidad más influyentes de Occidente que, justamente, se sitúa en los antípodas del relativismo: la política del ser frente a la política del parecer, la vía de la verdad frente a la vía de la opinión.

Ante la presencia de estas políticas de la borrosidad –las opciones representadas por el dogmatismo, el relativismo y Parménides– se impone una serie de preguntas. ¿Es necesario suponer que siempre que hay multiplicación de interpretaciones hay una borrosidad concomitante en la que se fundamenta aquella pluralidad, como piensa el relativista? O, por el contrario, ¿tiene razón a veces Parménides? ¿Cuándo tienen razón uno y otro? ¿Cómo se deciden estas cuestiones? ¿Cómo podemos dar a cada uno lo que le corresponde?

Una parte importante de la tradición de pensamiento occidental ha supuesto que estas decisiones dependen de las distintas regiones ontológicas de las que hablemos. La distinción de la filosofía griega en lógica, física y ética que recogiera Kant expresa bien dónde hay que aplicar una u otra política de la borrosidad y hasta qué extremo. La lógica y también, por extensión, la matemática exigen supuestamente una política parmenídea de la borrosidad. Sus objetos admiten un grado de borrosidad mínimo, de desestructuración ontológica mínimo y, por tanto, de ellos emana una dirección de interpretación única, un grado mínimo de interpretación. Los

conceptos y los objetos con los que tratan estas ciencias formales son precisos. Todas estas características favorecen que las tradiciones y los prejuicios, en el sentido que he dado a estos términos, queden excluidas de la lógica y las matemáticas. Eso sí, reducir la interpretación y la borrosidad al mínimo dependía en gran medida de la posibilidad de contar con un lenguaje diferente al lenguaje natural. Este hecho es una señal inequívoca de que el lenguaje natural es, ante todo, la casa de la borrosidad y no del ser como pensaba Heidegger. Allí donde se ha querido o se ha pretendido ver y acceder a una realidad no borrosa, nítida y precisa, en esa misma medida se ha tratado de prescindir todo lo posible del lenguaje cotidiano. Parecería que la lengua común siempre está dispuesta a generar pretendidas direcciones de acceso a una realidad a la que, sin embargo, le bastaría con una única bien determinada –la de la formalización lógico-matemática– para mostrarse por todas partes, en todos sus escorzos posibles, en todo su ser. Generar más direcciones de acceso no sólo es superficial, sino confundente, inmanejable e inoperante para alcanzar el ser.

Por este motivo, cuando Galileo quiso dar un nuevo prestigio cultural a la naciente filosofía natural la acercó a la matemática y la alejó de la madeja interpretativa a que la escolástica había reducido la filosofía aristotélica de la naturaleza. Galileo fue el artífice de una política de la borrosidad que arrojó frutos innegables durante las siguientes centurias. Su estrategia omniabarcante fue decir que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos. Como se suponía que este tipo de escritura no está sujeta a interpretaciones, y que, por tanto, sólo hay una dirección de interpretación desde la figura y una única dirección de acceso a su sentido, entonces se estaba negando cualquier ambigüedad en la naturaleza. Al mismo tiempo, con la estrategia de Galileo se estaba rechazando la posibilidad de que la tradición aristotélica o cualquier otra tradición tuvieran un papel fundamental en el estudio e interpretación de la naturaleza. Esta exclusión se consiguió gracias a la nueva concepción de método. El método, según la metáfora de Galileo, no era un añadido exterior al objeto, sino algo procedente del objeto, un camino que debía ser dúctil al objeto para acomodarse a él. El modo de acceso metódico matemático, racional, sistemático y unitario, se debía a que el objeto era de naturaleza matemática, lo cual era tanto como decir que era un objeto de naturaleza ideal. Fue la idealización matemática de la naturaleza la que se mostró como una barrera infranqueable para la tradición y el prejuicio. Sin embargo, no había

nada que temer por el hecho de que arrojáramos por la borda el lastre de la tradición. Aunque no teníamos ahora tradición, con todo teníamos suerte porque éramos más letrados que antes, es decir, porque habíamos aprendido a leer, o a leer mejor, los caracteres unívocos del texto natural, lo cual no quería decir que habíamos aprendido a interpretarlo mejor. Hay un modelo parmenídeo de lectura representado por Galileo. No siempre la lectura se ha visto bajo el modelo de la interpretación múltiple y continuada.

Esta forma sumaria de presentar la estrategia de Galileo nos pone en la pista de que su política de la borrosidad respecto de la naturaleza se aproxima a pasos agigantados a una política de cuño parmenídeo. Un hecho semejante fue captado y expuesto de una forma clara y, según creo, definitiva por Husserl. En la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl argumenta que Galileo aplicó la matemática recibida de la tradición no al análisis de las formas geométricas puras de las que ha desaparecido el “más o menos” de la experiencia precientífica intuitiva del mundo, sino a las cualidades sensibles que admitían grados, es decir, un “poco más o menos”. En esto consiste históricamente la originalidad e importancia de Galileo. Lo que hizo Galileo, desde el punto de vista husserliano, fue transitar del más o menos con que las cualidad sensibles se nos aparecen a cada uno de nosotros —a mí el agua me parece sólo caliente, pero a ti muy caliente— a la precisión de la fórmula matemática —el calor del agua expresado matemáticamente como la energía cinética media de sus moléculas. En la terminología que estoy usando, podemos expresar este hecho como un tránsito, vital para la historia y el desarrollo de la ciencia moderna, desde una política para la cual la borrosidad de la realidad sensible es insuprimible —con la posibilidad consiguiente de una multiplicación de direcciones de acceso igualmente justificadas al mundo y sus propiedades—, a una política parmenídea de la borrosidad que ha eliminado toda borrosidad del objeto del que se ocupa la investigación natural. La hipótesis universal que puso en circulación Galileo consistió, entonces, en hacer de todos los sucesos eminentemente cualitativos, ambiguos, índices o signos que remiten realmente a sucesos formales precisos, a lo que Husserl llama “eventos puros”; el sonido a la vibración del aire, el calor a la energía cinética media de las moléculas, etc.

Esta hipótesis o política que puso en circulación Galileo tuvo como

consecuencia que el mundo en que nos desenvolvemos de una forma cotidiana, el mundo de la vida, fuera considerado como un mero índice fisicalista que remite al ser verdadero del que habla la ciencia natural y con el que nos pone en contacto su método especialísimo. Hay, por consiguiente, una pérdida de valor —ontológica y cognoscitiva— del mundo de la vida y una transfusión de este valor para el ensalzamiento ontológico del mundo de la ciencia y para la entronización del modo de conocimiento científico. Las cualidades de los objetos sensibles son fenómenos que están sólo en los sujetos aunque remitan a sucesos que existen en la verdadera naturaleza de un modo eminentemente matemático. Los fenómenos son concebidos, entonces, como efectos de causas que están más allá de la experiencia fenoménica inmediata y que sólo el método de la ciencia puede revelar en su ser pleno.

Finalmente, por lo que respecta a la ética, el tercero de los ámbitos señalados al que no podemos dejar sin aplicar una política de la borrosidad, se fue abriendo cada vez más paso la idea de que, respecto de ella, sólo cabe una política relativista, es decir, una que esté completamente abierta a aceptar como legítimas, al menos temporalmente, todas las direcciones de acceso dadas fácticamente que encontremos al sentido de una acción humana. La acción humana, su sentido, se presenta así como una figura de gran borrosidad si es que todas esas direcciones de acceso están justificadas y fundadas plenamente en direcciones interpretativas objetivas de la figura. Por este motivo, por estar abierta la acción humana a múltiples interpretaciones es por lo que podemos inferir que las tradiciones son las que permiten a los individuos alcanzar un punto de vista definido sobre su significado y rebajar, en cierto sentido, el grado de su borrosidad. Para la existencia y supervivencia de la vida comunitaria se necesita que las acciones no sean vistas como nubes, sino como nubes interpretadas. En cualquier caso, las distintas direcciones de acceso que proporcionan las comunidades y culturas humanas al significado moral de las acciones no pueden ser juzgadas normativamente hasta que no se reconozca la viabilidad de una política de la borrosidad distinta. Si no se quiere ser dogmático, entonces esa otra política tiene que ser, una vez más, la parmenídea. Esto es lo que intentaron, por ejemplo, Platón o Descartes.

En el caso de la moral provisional de Descartes, éste quiso dar a entender que permaneceremos en el relativismo respecto de la moralidad, y deberemos acomodarnos vitalmente a él, hasta que no seamos capaces de

hallar –de ahí la provisionalidad de su ética– una vía de acceso clara y distinta a la valoración moral de las acciones humanas y, concomitantemente, un modo de determinar en qué sentido las acciones humanas, concebidas como figuras, realmente albergan quizás una única dirección interpretativa objetiva al modo de los objetos matemáticos. Pero hasta que esto suceda –y puede pasar perfectamente que nunca suceda– lo más prudente, sobre todo para no caer en el dogmatismo, será que pensemos que todas las actitudes diversas que los individuos y grupos humanos adoptan hacia las acciones –sobre todo las actitudes de los más moderados con los que tenemos que convivir–, están fundadas. Por lo tanto, lo mejor será que allí donde vayamos observemos nuestro entorno y hagamos lo que hacen los demás, aunque, en el caso de Descartes, esta acomodación esté limitada por las normas aprendidas a través de la educación religiosa.

4. Políticas salomónicas de la borrosidad

En este párrafo me propongo poner de manifiesto en qué sentido preciso las políticas de la borrosidad han cambiado en este siglo respecto de la ciencia natural y, sobre todo, en qué sentido se ha producido un cambio en la manera de concebir las relaciones entre la ciencia, el sentido común y la realidad. El cambio en las relaciones entre estos tres ámbitos respecto del modo en que esas relaciones se concibieron en el pasado manifiesta una transformación correspondiente en las formas de tratar la borrosidad de la realidad. Obviamente, este propósito que aquí anuncio sólo puedo llevarlo a cabo de una manera tentativa y esquemática dado que cualquier otro empeño llevaría demasiado lejos. Para centrar la discusión expondré el caso paradigmático de Putnam. Tal y como argumentaré, la suya es una política de la borrosidad “salomónica” en el sentido de que ha partido por la mitad las complejas relaciones que se pretendieron establecer antaño entre la ciencia y la experiencia ordinaria del mundo.

Sin duda, una de las formas más interesantes de representarse las relaciones entre la ciencia y el sentido común es la que propone el realismo interno de Putnam, también llamado por él “realismo pragmático”.³ Dicho

³ Hilary Putnam, 1989. *The Many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*. Illinois, La Salle: Open Court.

realismo interno o pragmático es la tesis según la cual el realismo de sentido común no es incompatible con la relatividad conceptual y, por tanto, con la pluralidad de interpretaciones. Uno puede ser tranquilamente las dos cosas sin tensiones internas irreconciliables. Según la caracterización sumamente genérica e intuitiva que hace Putnam de su postura, el realismo de sentido común es la tesis de que existen todos los objetos que nombramos y utilizamos en la vida cotidiana como, por ejemplo, ladrillos y vasos. Con ecos aristotélicos, el relativismo conceptual sostiene que las nociones lógicas primitivas, como las de “objeto” y “existencia”, se dicen de muchas maneras. Por lo tanto, aislar un único significado entre los varios disponibles, bien entre aquellos donados por las tradiciones filosóficas y culturales, bien entre aquellos propuestos por nuestra capacidad de inventiva, es una tarea que carece de sentido. Ante esta multiplicidad de sentidos, lo que debemos hacer para poder contestar a las preguntas de cuántos objetos existen realmente y cuáles son esos objetos y sus propiedades, es establecer claramente cómo vamos a usar esas nociones en el contexto de la discusión. Una vez que hemos hecho esto, la verdad o falsedad de todo lo que vayamos a decir posteriormente usando dichos conceptos no es una cuestión relativa a la cultura o a un determinado esquema metafísico, lógico o científico, sino que su verdad o falsedad vendrá determinada por el sentido que hayamos establecido previamente para esos términos. Lo que no hay, por tanto, es un punto arquimédico inherente al mundo mismo que obligue a contestar la cuestión acerca de qué existe realmente y qué propiedades tiene de una forma unívoca y exclusivista. Se renuncia, por tanto, a una política parmenídea de la borrosidad respecto del conjunto de la realidad al mismo tiempo que se acepta esta política para cada uno de los ámbitos que hemos recortado previamente con nuestras opciones conceptuales.

Como puede apreciarse, la estrategia de Putnam en cuestiones ontológicas es muy semejante a la del sofista en cuestiones políticas. El sofista parte del hecho de que hay múltiples constituciones políticas de la misma manera que el realista interno parte de que hay múltiples marcos conceptuales como, por ejemplo, el de la ciencia y el del sentido común. A continuación el sofista sostiene, según cierta imagen clásica que de él se tiene, que todas esas constituciones son por convención, pero que, una vez que se acepta una, lo que se haga en su marco no es indiferente, relativo. Por eso tiene sentido enseñar retórica a los jóvenes con aspiraciones políticas

en cada una de las ciudades con constituciones diferentes. La tarea del sofista consistía en enseñar a argumentar persuasivamente dentro de cada una de estas constituciones con el fin de alcanzar poder y relevancia pública. El texto que acabo de citar de Putnam recoge una idea similar en todo a ésta. Se renuncia a la pertinencia de una normatividad universal a la vez que se acepta que cada constitución conceptual impone una vía para alcanzar la verdad dentro de ella.

Con esta estrategia, Putnam piensa que puede salvar las nociones realistas de sentido común de la quema impuesta por el realismo científico, es decir, por la creencia de que lo que hay realmente es lo que nos digan nuestras teorías científicas. Así pues, el relativismo conceptual parece estar concebido para hacer compatible el realismo de sentido común con el realismo científico, con la existencia de la ciencia. Si se había creído, especialmente desde Galileo con su distinción entre cualidades primarias y secundarias, que la ontología con que nos compromete nuestras teorías científicas es incompatible con la ontología de sentido común, y que es racional elegir la primera en detrimento de la segunda, ahora Putnam nos pone otra vez en la senda adecuada para que creamos que no hay por qué aceptar esta dicotomía ni razón para tomar estas decisiones. Hay sillas y mesas, dice, de la misma manera que hay electrones y campos de fuerza. Y no podemos reducir aquellos objetos a éstos sin cometer un atropello ontológico. Tampoco debemos intentar traducir las descripciones que son adecuadas para aquella primera clase de objetos en términos de las descripciones que son adecuadas para la segunda clase de objetos. Así pues, el realismo interno tiene la ventaja de que nos permite abrazar consistentemente y sin exclusiones partidistas múltiples descripciones y explicaciones del mundo mediante la sencilla estrategia de aceptar que no hay una contestación unívoca a la pregunta ¿qué objetos existen realmente? Haciendo *pendant* con lo que se decía hace tiempo en el panorama político francés, se podría sostener que las ontologías y las descripciones cohabitan sin excluirse, de la misma manera que puede cohabitar un presidente socialista con un gobierno de derechas, o viceversa. Ésta es una política salomónica de la borrosidad.

Aunque el pluralismo de cohabitación muestra que nuestras descripciones del mundo están determinadas por nuestras elecciones conceptuales, sin embargo, para Putnam, este pluralismo no implica en modo alguno que seamos incapaces de describir el objeto tal como es realmente. Y

no lo implica porque, en el fondo, no tiene ningún sentido preguntarse cómo son las cosas en sí mismas. Pensar que sí tiene sentido sería tanto como preguntar cómo debe ser descrito el mundo en el lenguaje propio del mundo, tal y como soñó Galileo. Sin embargo, para Putnam es claro que no hay un lenguaje propio del mundo, sino, al modo del segundo Wittgenstein, múltiples lenguajes que nosotros inventamos para satisfacer fines diferentes. Así pues, el relativismo ontológico es insuprimible dada la inevitable polisemia de los términos lógicos primitivos. Con todo, no debemos sentirnos azorados por este hecho. Más bien él constituye una ventaja y un signo de nuestra habilidad mental. Podemos saltar de un sentido a otro a nuestro gusto y conveniencia sin perturbar la paz del mundo, sin violentarlo en su auténtico sentido y modo de ser. Y, desde luego, la filosofía trata de que aprendamos a convivir con esta capacidad.

Como puede apreciarse, la política salomónica de Putnam sobre las relaciones entre sentido común y ciencia nos devuelve al modelo primitivo de la mujer joven/vieja. No hay una dirección de acceso privilegiada al mundo como no hay tampoco una dirección interpretativa única desde el mundo a la que debemos plegarnos, bien mediante recurso al método, bien naturalmente. Pero en el caso de Putnam, como en el caso del dibujo mencionado, sostener esta tesis sólo puede hacerse si, a su vez, consideramos que las figuras de las que hablamos, incluido el mundo entero como la figura de las figuras, tienen un grado suficiente de desestructuración como para albergar en sí y fundamentar diversas direcciones de acceso igualmente válidas. Incluso en el caso de Putnam, dado que él admite no sólo los vocabularios de la ciencia y el sentido común, sino también los propios de las diversas imágenes morales, de la historia y de la estética, debemos considerar que la borrosidad del mundo es de gran espectro. Suponer esto implica también que únicamente podremos ver sentido o sentidos en esa figura si aceptamos que hay formas de superar y reducir ese grado elevadísimo de borrosidad mediante el recurso a diversos marcos conceptuales. Precisamente, según determinábamos, decir esto supone que esos marcos conceptuales funcionan al modo del prejuicio y las tradiciones ya que eran éstos los que permitían efectuar esta tarea de estructuración mínima. Ahora bien, ¿cómo no ver en esta presentación del problema de la borrosidad un decisionismo último? ¿Qué nos lleva a elegir una tradición u otra, uno u otro marco conceptual? Nuestros intereses, responde Putnam. De acuerdo, pero ¿y qué nos fuerza a dar satisfacción en un

momento determinado a unos intereses y no a otros? ¿Por qué y cómo decidimos esto? No sé si para Putnam estas preguntas tendrían sentido. En cualquier caso, no encuentro una respuesta satisfactoria a ellas en su filosofía. Su política salomónica es atrayente pero no convincente.

5. El aristotelismo ético: una política de la borrosidad para equilibras

Respecto de las relaciones entre ciencia natural y sentido común hemos transitado con el tiempo desde una política parmenídea que desvalorizaba el sentido común hasta una política salomónica en la que éste quedaba en pie de igualdad con la ciencia natural. En ética creo que estamos en una situación que ha supuesto un cambio desde una política relativista que, como mucho, algunos aspirarían a convertir en una política parmenídea, hasta una política superadora tanto del relativismo como de Parménides pero sin que ello signifique caer necesariamente en el dogmatismo. Veamos.

En el ámbito ético nos movemos siempre entre dos extremos igualmente atractivos pero igualmente peligrosos si nos acercamos demasiado a cualquiera de ellos. Estos dos extremos son el punto de vista parmenídeo y el relativismo. Por una parte, no queremos negar que distintos “nosotros” ofrecen respuestas diversas y opuestas a la “bondad” o “maldad” de una cierta práctica y, desde luego, no queremos restringir la espontaneidad y validez de estas respuestas por miedo a incurrir en un etnocentrismo y dogmatismo injustificables. Cuando pensamos así nos sentimos solidarios con el relativismo. Hay prácticas, por tanto, que consideramos borrosas dado que, respecto de ellas, adoptamos una actitud abierta en la que aceptamos la legitimidad de una multiplicidad amplia de direcciones de acceso a su sentido. Por otra parte, parece que resulta realmente difícil aceptar moralmente cualquier conducta y comportamiento sin que se levanten sentimientos y juicios adversos que se nos presentan subjetivamente como estando bien fundados en lo que de hecho está pasando, y no en un ámbito de prejuicios. Estos juicios tienen, como se suele decir, una pretensión de validez objetiva. Cuando hacemos esto estamos considerando que la acción en cuestión sólo puede fundar una dirección interpretativa muy restringida y que nosotros, cuando repudiamos

moralmente la acción, sólo estamos reconociendo esa dirección con nuestro juicio moral. En otras palabras, creemos que en determinadas ocasiones una política parmenídea es la única pertinente en cuestiones morales. Así, como ejemplo de la primera actitud abierta, relativista, podemos sostener que eructar después de comer puede ser una práctica cultural sobre la que no queremos ser especialmente etnocéntricos si es que no queremos caer en el “provincianismo” más chato. Con las trepanaciones de clótoris o con las limpiezas étnicas parece muy difícil mantener la misma actitud comprensiva y distante del tipo “a mí no me gusta mucho pero aceptaría esta práctica si tuviera que hacerlo”. Con esta actitud no pensamos que estemos siendo dogmáticos.

Obviamente, entre unas prácticas y otras existen muchas más intermedias, formando entre todas un espectro amplísimo y complejo de conductas a las que aplicamos de una forma borrosa y flexible juicios morales más o menos desprejuiciados. Con sus prácticas judicativas sobre las conductas humanas muchos individuos muestran que aceptan la existencia de bordes confusos en la moralidad de las acciones llegando a producirse el caso, nada inusual, de no saber muy bien si adoptar una actitud más o menos abierta o una más o menos cerrada, una actitud relativista o una actitud parmenídea respecto de esas acciones. Como consecuencia de la borrosidad que parece inherente a la moralidad de algunas acciones, los individuos les aplicarán, según sus prejuicios, una actitud judicativa abierta o una actitud judicativa condenatoria en diversos grados. Pero aunque los límites acerca de qué prácticas admiten un cierto grado de borrosidad sean siempre imprecisos, muchos individuos considerarán que siempre hay prácticas que se sitúan en los extremos, prácticas respecto de las cuales sólo cabe o una actitud definitivamente abierta o una actitud cerrada.

Cuando en una realidad se acepta la existencia de extremos fácilmente reconocibles acerca de los cuales no dudamos qué juicios aplicar pero aceptamos también una zona intermedia borrosa en la cual la resolución y fiabilidad de nuestros juicios se debilita, es porque nos encontramos ante un caso típico de sorites. Sabemos muy bien qué es un grano de arena y una montaña, aunque haya una zona borrosa en la que se van acumulando granos de arena donde no sabemos muy bien qué categoría aplicar. Ante el inmenso abanico de acciones y circunstancias respecto de las cuales podemos ser requeridos a formular un juicio ético es muy difícil no reconocer que nos encontramos ante uno de estos casos. Si es así, enton-

ces el conjunto de la vida moral no puede concebirse ni de una manera exclusivamente relativista ni de una manera exclusivamente parmenídea. Estas políticas son sólo válidas, de serlo, para sus extremos más distantes. En la zona intermedia de la vida moral el problema fundamental es el del dogmatismo, es decir, el asignar un grado menor de direcciones de acceso a una figura cuyo nivel de borrosidad admite legítimamente un grado más elevado de tales direcciones —empeñarse en que algo es todavía un montón de granos de arena y no ya un tipo de montaña—, o al contrario, es decir, otorgar un grado mayor de direcciones de acceso a una figura cuyo grado de borrosidad admite legítimamente un grado menor de tales direcciones —decir que algo es un montón de arena y una montaña cuando se trata de una montaña. Tal y como vio Agustín de Hipona, este mundo intermedio de la vida moral es el habitat natural de la *tentatio*.

Es posible que el carácter esencialmente borroso con que la vida moral se le aparece a los individuos se pueda demostrar empíricamente. Desde este punto de vista, se podría ir enseñando conductas variadísimas a un sujeto e ir viendo cómo va oscilando desde la aceptación plena de ciertas prácticas (¿dar las gracias ante un favor recibido?), a la aceptación más o menos distante de otras (¿el eructo después de las comidas?); desde el rechazo más o menos distante de otro tercer grupo (¿darle una azotaina a un niño de vez en cuando?), hasta el pleno rechazo de otras (¿el holocausto?). Se vería quizás también que hay conductas que los sujetos no sabrían muy bien cómo situar dentro de esta aleatoria taxonomía en cuatro grupos que he propuesto, especialmente si piensan que esas acciones deben colocarse en algún lugar de los dos grupos intermedios sin saber exactamente en cuál. El problema es que de la misma manera que un individuo o grupo humano adopta muchas veces esta actitud más o menos flexible respecto de las prácticas de otros individuos o grupos humanos, éstos, a su vez, pueden adoptar una actitud semejante respecto de las prácticas de aquéllos. Esta situación, nada inusual, puede dar como resultado que ninguno de esos individuos o grupos se pongan de acuerdo respecto de los tipos de prácticas a los que debemos aplicar una actitud más o menos abierta o una actitud o más o menos cerrada. La diafonía registrada, en cualquier caso, puede ser de gran espectro, con lo cual unos y otros se pueden acusar mutuamente de relativistas, de parmenídeos o de dogmáticos.

En el ámbito ético, esta diversidad de respuestas posibles que halla-

mos cuando distintos individuos y grupos humanos califican una determinada práctica bien de otros individuos o grupos humanos, bien de ellos mismos, ha sido interpretada muchas veces como una cuestión de simple convención, como dijo Aristóteles refiriéndose a los sofistas, o puramente emotiva, sin que haya nada en la naturaleza de la práctica misma o en el contexto en el que se inscribe o en ambas cosas a la vez, que la haga repulsiva, loable o bien indiferente desde un punto de vista moral. Aristóteles, en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, ya se hizo eco de este importante problema. Su respuesta a la dificultad planteada, sin embargo, fue sibilina, es decir, ambigua, como, de hecho, son muchas de las respuestas filosóficas que se dan a estas cuestiones. Para él, la validez de los juicios éticos no es una simple cuestión de convención, aunque la naturaleza de las cuestiones éticas y políticas no permita formular juicios precisos los cuales, sin embargo, son totalmente exigibles en otro tipo de investigaciones como, por ejemplo, las relativas a las matemáticas. Los motivos por los que esta precisión es esquiva son múltiples pero todos ellos pueden resumirse en la famosa doctrina del punto medio relativo a nosotros. Que siempre, en toda ocasión, haya un punto medio respecto de la acción y los sentimientos que son adecuados a la situación en que se encuentra el sujeto, pero que este punto medio sea relativo a cada uno, impide que en cuestiones morales se pueda alcanzar la universalidad y exactitud que son propias de otras investigaciones. En el caso de Aristóteles, por tanto, la pluralidad de los juicios y sentimientos éticos sobre una misma cuestión es compatible con la idea de que la validez de los juicios éticos y la adecuación de los sentimientos no es una cuestión de convención, puramente arbitraria. Dicho de otra manera, que la pluralidad de juicios éticos es compatible con la idea de que muchos de ellos son falsos y algunos de ellos verdaderos en cada circunstancia particular. La política aristotélica para tratar la borrosidad moral nos sitúa en una situación atroz, dramática. ¿Qué estará pasando conmigo en este momento? ¿Estaré acertando en el blanco o no? En cualquier caso, verdadero y falso son predicados que se pueden decir propiamente de los juicios éticos, tanto particulares (los que responden a la cuestión acerca de qué debo hacer aquí y ahora) como generales (los que contestan a la pregunta acerca de qué es una vida feliz, una vida buena). Por tanto, una interpretación enteramente relativista de la diversidad de prácticas y juicios éticos es inadmisibles para un aristotélico, aunque también lo es adoptar una políti-

ca parmenídea monolítica con pretensiones de universalidad. En fin, una filigrana filosófica digna de consideración porque promueve una actitud en la que estamos obligados a pensar dos veces qué vamos a hacer no vaya a ser que nos equivoquemos.

En nuestros días, sin embargo, se ha intentado solucionar de una forma no aristotélica el problema según el cual la vida moral se presenta con la estructura borrosa de un sorites, estructura que distintos individuos y grupos humanos están dispuestos a manejar y rellenar de formas diferentes y, en ocasiones, incompatibles según sean los símbolos o prejuicios que acepten. Para terminar quiero comentar muy brevemente dos intentos de solución de este problema, uno de ellos prometedor y el otro, según me parece, “tramposo”. El primer intento de solución es el que plantea los derechos humanos. Los derechos humanos pueden ser considerados formalmente como zonas de confluencia e intersección culturales de las pretensiones de validez de lo que debe ser rechazado plenamente (tortura) y de lo que debe ser aceptado plenamente (igualdad humana). Con esta afirmación no estoy diciendo que existan derechos humanos en un sentido fuerte de existencia. De hecho no creo que haya derechos humanos. Estoy diciendo que la política de los derechos humanos es una respuesta racional para establecer, de un modo parmenídeo, las prácticas extremas que deben ser rechazadas o que deben ser aceptadas sin dudas morales. Esta unificación de los extremos, de aceptarse, sería un gran avance porque permitiría establecer un marco unitario, fijo y transcultural dentro del cual se impediría que el problema del sorites moral se multiplique por mil según que las distintas culturas e individuos acepten extremos diferentes. Por este motivo, cuanto más se unifiquen las culturas, tantas más posibilidades habrá de que pasemos de una mera declaración universal de derechos humanos a una ley universal de derechos humanos con órganos jurídicos internacionales que la sancionen y ejecuten. En cualquier caso, es la propia cultura de los derechos humanos y su propagación la que sirve de medio también para conseguir esa unificación. Los derechos humanos son una política de la borrosidad inteligente, una política mediadora y reconciliadora.

La solución “tramposa” a la que aludía anteriormente es la que apela a una comunidad ideal de comunicación para superar conflictos prácticos. La comunidad ideal de comunicación no puede superar estos conflictos si aceptamos la esencial borrosidad de las prácticas morales, tanto judicati-

vas como de acción. Que se deje hablar a todos, que no se establezcan jerarquías, etc..., daría como resultado el consenso si aquello sobre lo que se discute –la moralidad de la acción– lo permite en su forma misma de aparecer ante nosotros y, sobre todo, si la acción de la que hablamos sólo adopta un número de direcciones interpretativas objetivas limitado o, lo que sería mucho mejor, único. Pero, justamente, dar por supuesto esto es lo problemático.

Para Habermas, un presupuesto de la universalidad es que todos estén de acuerdo en el significado de las palabras.⁴ En la esfera lógico-semántica de los presupuestos de la argumentación, Habermas incluye como uno de ellos que los hablantes no pueden emplear la misma expresión con distintos significados. Todos ellos deben ser parmenídeos en este respecto. Una sola dirección de acceso a lo que sólo tiene una dirección interpretativa. Pero decir esto es una trampa porque allana demasiado fácilmente el camino hacia el consenso moral. Precisamente, la estructura polimórfica de sorites que presenta la vida moral conjunta de los individuos y los pueblos hace que uno de los primeros problemas de toda argumentación moral sea el hecho de que no todos consideramos que los términos y expresiones relevantes para el planteamiento del problema tienen los mismos significados. Practicar un aborto es para unos expresión de brutalidad y horror moral mientras que para otros es signo de libertad y autonomía personal. Cumplir con el presupuesto lógico-semántico que destaca Habermas sólo puede hacerse a base de tomar partido en la discusión y sostener que uno de los grupos tiene razón a costa de obligar al otro a hacer revisión conceptual, es decir, supone haber resuelto ya parte, si no todo, el problema moral que se tenía. Sólo de esta manera se podría lograr que los dos grupos den el mismo significado a la misma expresión. Por tanto, el acuerdo semántico, lejos de ser un simple presupuesto universal de la argumentación, una de sus condiciones pragmático-transcendentales, es el precipitado de una solución posible.

⁴ Jürgen Habermas, 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península.